25e ANNÉE (3e SÉRIE) — N° 16 — 16 AVRIL 1903

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

F. PERRIOT
Ancien supérieur du Grand Séminaire de Langres
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément.*
Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Que faut-il penser de la doctrine du B. de Montfort sur le saint esclavage ? Je ne la crois pas condamnée par le Saint-Siège.

2° Quelle est la valeur théologique de la consécration qu'il propose ?

R. — Le Saint-Siège a condamné autrefois certaines confréries du *Saint Esclavage*, à cause des désordres qui s'y étaient glissés ; mais, malgré ces condamnations, le B. de Montfort a préconisé la pratique du *Saint Esclavage*, et l'Eglise ne l'a pas condamnée. Avant d'expliquer en quoi consiste cette pratique, nous allons en montrer les fondements et en justifier le nom.

I. — *Les fondements du Saint Esclavage.*

Ce qui constitue l'esclavage, ce n'est ni la condition dégradée de l'esclave, ni la tyrannie du maître. De telles circonstances, il est vrai, accompagnent souvent la servitude ; elles lui sont cependant accidentelles.

L'esclavage, c'est la dépendance totale et absolue vis-à-vis d'un maître, de sorte que l'esclave ne s'appartient plus, mais demeure au pouvoir de son maître, qui en use à sa volonté et pour son profit. L'esclave n'est pas le serviteur : ce dernier ne donne qu'une partie de son temps et de son travail et encore pour un salaire fixé, qui lui est dû en justice, tandis que l'esclave vit et travaille toujours pour son maître.

Que nous le voulions ou non, nous sommes les esclaves de Dieu, et cela à divers titres, dont plusieurs indépendants de notre volonté.

1° EN TANT QUE CRÉATURES. — Toute créature, par cela même qu'elle est une *créature*, est avec Dieu dans un rapport nécessaire de dépendance absolue ; c'est ce que le B. de Montfort appelle *esclavage de nature*. C'est la pensée qui ressort de ces paroles de saint Paul sur l'Incarnation : « Il s'est anéanti en prenant la forme d'*esclave*. »

L'Apôtre n'a pas dit, remarque saint Thomas : « Il s'est fait esclave, » car cette expression atteindrait la personne. Or, en Jésus-Christ, il n'y a qu'une personne, celle du Verbe, qui, étant par nature le Fils de Dieu, ne peut être esclave, ni inférieure en quelque manière. Mais l'Apôtre dit : « Prenant la *forme* de l'esclave, c'est-à-dire cette nature humaine, selon laquelle il était soumis à son Père [1]. »

2° EN TANT QUE BAPTISÉS ET AYANT ACQUIS LA GRACE SANCTIFIANTE. — *a) Dieu habite en nous par la grâce,* c'est-à-dire qu'il y séjourne en maître. L'habitation par la grâce entraîne donc la possession de notre âme par notre hôte divin à un titre particulier et d'une manière plus élevée, puisqu'elle relève de l'ordre surnaturel.

b) Jésus-Christ nous a rachetés. — Par le péché, l'homme était l'esclave du démon ; mais dans son baptême, il a renoncé solennellement à Satan et a pris Jésus-Christ pour son Maître et souverain Seigneur. Cette appartenance où nous met vis-à-vis de Jésus-Christ notre condition de rachetés est si fondamentale dans la religion chrétienne, qu'elle fait l'objet des vœux du baptême, et qu'avant de nous conférer ce sacrement, l'Eglise nous demande de la professer.

c) Jésus-Christ est notre chef. — Jésus-Christ est notre *tête*, et, à ce titre, il est *notre Seigneur ;* car qui dit *tête*, dit prééminence, direction au dehors, influence vitale au dedans, et conséquemment aussi, pour les membres, sujétion intime et parfaite. L'Apôtre enseigne cette dépendance produite par notre incorporation au Christ quand il explique l'unité de son corps mystique. D'abord il n'y a qu'un seul Seigneur et Maître, parce qu'il n'y a qu'un seul chef, *unus dominus ;* puis une seule foi, celle que le Christ enseigne ; enfin un seul baptême, celui qui a été institué pour nous rendre participants de sa grâce.

3° EN TANT QUE RECHERCHANT LA PERFECTION. — La sainteté, l'union intime avec Dieu ne peut exister sans qu'il exerce plus librement et plus pleinement ses droits sur nous et sans que nous servions plus docilement ses volontés saintes.

[1] Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. 38.

Les âmes qui veulent y parvenir sont passionnées pour les droits du Seigneur et éprises de son souverain domaine sur nous ; elles estiment à bon droit que la dépendance nécessaire et commune, c'est-à-dire la sujétion aux commandements, n'honore pas Dieu autant qu'il le mérite ; elle ne contente pas leur amour. Pour satisfaire cette faim et cette soif de justice, il leur faut donner sans réserve et surtout se donner elles-mêmes, pour devenir la *chose* de Dieu.

En somme, la doctrine de l'*esclavage* repose sur ce qu'il y a de plus radical en nous comme hommes et comme chrétiens.

II. — *Le nom d'esclavage dans l'Ecriture et la Tradition.*

Le mot d'esclavage est juste en lui-même, parce qu'il exprime une chose vraie. Est-il autorisé dans la langue de l'Eglise ? Oui, et en voici les preuves.

« Le Christ a pris la forme de l'esclave, *formam servi accipiens.* » Sa première parole en entrant en ce monde fut : « Voici que je viens pour faire votre volonté. » Lui-même a dit « qu'il ne vivait que pour le Père et que sa nourriture était d'accomplir son bon vouloir. » Ainsi se trouve vérifié ce titre d'esclave, *servus,* sous lequel les prophètes l'ont annoncé, titre qui affecte non sa personne, mais son Humanité.

La sainte Vierge se reconnaît, elle aussi, l'esclave du Seigneur, *ancilla Domini.* A l'exemple du divin Maître, les apôtres se proclament esclaves du Christ : « Paul, *esclave* du Christ. » Et c'est ce même esprit apostolique qui fait dire aux successeurs de saint Pierre : « *Servus servorum Dei,* serviteur (mot à mot *esclave)* des serviteurs de Dieu. »

Il est vrai que dans nos langues modernes nous rendons le mot *servus* par *serviteur ;* mais son sens étymologique et réel est *esclave.* La preuve s'en trouve dans ce passage du Catéchisme du Concile de Trente où les chrétiens sont dits *mancipia Christi.*

Les premiers chrétiens se sont exprimés dans les mêmes termes : « Je suis *esclave* du Christ, » disait sainte Agathe, « et à ce titre, je me déclare personne de condition servile. »

Les maîtres de la vie spirituelle ont employé ce mot à toutes les époques. Saint Ildefonse a écrit : « Afin d'être le dévot esclave du Fils, j'aspire à devenir le fidèle esclave de la Mère. » Et saint Bernard : « Je ne suis qu'un vil esclave pour qui c'est trop d'honneur de servir en cette qualité le Fils et la Mère. » Ainsi ont parlé saint Pierre Damien, M. Olier, le P. Eudes, le P. de Condren, M. de Bérulle, qui ont couramment employé ce terme d'esclavage pour exprimer leur absolue dépendance envers Jésus et sa Mère.

C'est encore l'esclavage, sinon quant au mot, du moins quant au sens strict, que nous trouvons dans la prière si répandue du P. Zucchi : « O ma Souveraine..., gardez-moi comme *votre bien et votre propriété,* » et dans la formule de consécration de saint Ignace : « Recevez, Seigneur, *toute ma liberté...* »

Enfin, voici quelques approbations explicites du mot par le Saint-Siège. En 1631, Urbain VIII approuva les constitutions des Chanoinesses régulières du Saint-Esprit, dans lesquelles se trouve une consécration en qualité d'*esclaves* de Jésus et de Marie qui ressemble à celle du B. de Montfort. On y ajoute même le port des chaînettes. — Une approbation de même nature a été accordée en 1887 par Léon XIII aux constitutions de *las Esclavas del Sagrado Corazon,* « les *Esclaves* du Sacré-Cœur. » — Enfin, Léon XIII a enrichi d'indulgences une consécration inspirée par Notre-Seigneur lui-même à la B. Marguerite-Marie, qui se termine par les paroles suivantes : « Je veux faire consister tout mon bonheur et toute ma gloire à vivre et à mourir en qualité de votre *esclave.* »

Conclusion. — Si certains abus ont pu faire condamner des pratiques, des confréries et des livres, la doctrine du Saint Esclavage de Marie, ainsi que d'autres confréries et congrégations ont été approuvées et enrichies d'indulgences. Celles que le Souverain Pontife Léon XIII a daigné accorder à la formule de consécration composée par le B. de Montfort et à la confrérie de Marie *Reine des cœurs,* celles qu'après lui les évêques ont bien voulu concéder également, montrent qu'il n'y a pas lieu de jeter une ombre sur cette dévotion.

III. — *Formule de consécration du Saint Esclavage de Marie.*

En voici le texte :

Je vous choisis aujourd'hui, ô Marie, pour ma Mère et Maîtresse. Je vous livre et vous consacre, en qualité d'esclave, mon corps et mon âme, mes biens intérieurs et extérieurs, et la valeur même de mes bonnes actions, passées, présentes et futures, vous laissant un entier et plein droit de disposer de moi et de tout ce qui m'appartient sans exception, selon votre bon plaisir, à la plus grande gloire de Dieu, dans le temps et l'éternité.

COMMENTAIRE DE CETTE FORMULE

Le B. Grignion de Montfort détaille comme il suit ce que nous donnons par la parfaite consécration à Marie :

Notre corps avec tous ses sens et ses membres ; — notre âme avec toutes ses puissances ; — nos biens extérieurs, qu'on appelle de fortune, présents et à venir ; — nos biens intérieurs et spirituels, qui sont nos mérites, nos vertus et nos bonnes œuvres, passées, présentes et futures ; — en deux mots : tout ce que nous avons dans l'ordre de la nature et de la grâce, et tout ce que nous pourrions avoir dans l'ordre de la nature, de la grâce et de la gloire ; et cela sans aucune réserve, pas même d'un denier, d'un cheveu et de la moindre bonne action ; et cela pour l'éternité, et sans prétendre ni espérer aucune récompense de notre offrande et de nos services que l'honneur d'appartenir à Jésus-Christ par elle et en elle, quand cette aimable maîtresse ne serait pas, comme elle l'est toujours, la plus libérale et la plus reconnaissante des créatures.

Nous allons peser ces paroles au point de vue théologique, en commençant par celles qui regardent la récompense, parce qu'elles pourraient donner lieu à des interprétations condamnables que le Bienheureux n'avait pas, puisque ses écrits ont été approuvés par la S. C. des Rites.

I. Récompense. — « *Sans prétendre ni espérer aucune récompense.* » Il est faux que l'amour pur ou la charité parfaite doive exclure toute vue de récompense, de perfection, de béatitude éternelle ou de salut. Ce qui rend la charité *parfaite*, c'est le motif ou la raison pour laquelle on aime Dieu, à savoir pour lui-même. Celui qui désire la béatitude éternelle à cause de Dieu, pour le connaître, le glorifier et accomplir sa volonté sur lui, son amour est parfait.

Il peut se faire que notre charité puisse s'élever jusqu'à ne plus regarder notre salut et notre béatitude en Dieu, jusqu'à dire, comme sainte Thérèse : « O Seigneur, quand même il n'y aurait ni ciel, ni enfer, je vous aimerais autant ; » ce n'est là toutefois qu'un *acte* passager et non un *état habituel* de l'âme, qui en somme est impossible. De plus, ces actes *s'élèvent au dessus* des vues de récompense, mais ne les *excluent* pas.

La pensée du B. de Montfort, dans les paroles ci-dessus, est donc seulement de nous rappeler que nous nous sommes donnés à la sainte Vierge en qualité d'*esclaves*, et non de *serviteurs à gage*.

II. Etendue de la donation. — Elle comporte :

1o *Notre corps avec tous ses sens et ses membres.* — Nous n'en gardons que l'usage, pour le service et sous le bon plaisir de Dieu et de sa Mère. Il ne faut donc pas les employer en vue de notre seule satisfaction.

Mais avec le corps, il faut comprendre aussi les biens et les maux corporels, que l'on peut résumer dans les jouissances physiques, la santé, la maladie et la mort : c'est de la main de Marie que nous recevons tout.

2o *Nos biens de fortune.* — Nous les confions à sa providence maternelle pour qu'elle les conserve et les régisse selon les vues de Dieu, particulièrement lorsque, au milieu des difficultés, nous serons impuissants à le faire. De même, nous n'en usons qu'avec détachement et sous sa dépendance, et nous ne négligeons pas d'en dépenser, selon notre pouvoir, une partie pour sa gloire et le règne de Dieu.

3o *Notre âme et toutes ses puissances.* — Il faut n'user de nos facultés qu'humblement et sous la conduite de la sainte Vierge. Contents de la mesure des dons que nous avons reçus dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, nous la prions de suppléer à notre impuissance et de remédier à nos maux, de garder notre esprit de toute erreur, surtout de l'erreur opiniâtre, et notre cœur de toute séduction.

4o *Nos biens spirituels, passés, présents et futurs, c'est-à-dire nos mérites et la valeur satisfactoire ou impétratoire de nos bonnes œuvres.* — Avant d'expliquer la portée de cette donation, ses conséquences pratiques et ses avantages, il est utile de bien préciser le sens des mots *mérite, valeur impétratoire* et *satisfactoire*.

Toute bonne œuvre faite en état de grâce nous donne droit à un accroissement de grâce ici-bas et de gloire au ciel [1]. Ce droit est ce qu'on nomme le *mérite* en justice, *de condigno*, parce qu'alors la gloire nous est due comme un *salaire*.

Il y a encore le mérite de convenance, *de congruo*, par lequel, sans acquérir un droit rigoureux, on se rend digne en quelque sorte d'une faveur par ses actes ou ses bonnes dispositions. Il n'y a plus ici un titre de justice rigoureuse, mais de convenance.

Par *valeur impétratoire*, on comprend non seulement le pouvoir qu'ont nos prières d'obtenir ce que nous demandons (dans un sens impropre toutefois, comme nous allons l'expliquer), mais aussi ce mérite de convenance qui se trouve dans toute bonne œuvre et qui est le prix en vue duquel Dieu nous accorde une grâce. Ainsi, en faisant l'aumône, non seulement nous obtenons pour nous un accroissement de grâce et de gloire, mais nous pouvons offrir cette action pour obtenir une guérison, la connaissance de notre vocation, etc. : c'est la *valeur impétratoire* d'une bonne *action*.

On confond facilement cette *valeur impétratoire* avec l'*impétration*, qui est le fruit *propre* de la prière et ne peut être dite *mérite*, qu'au sens large. La *valeur*, en effet, c'est le *prix* ou le mérite d'un acte, auquel correspond une *rétribution ;* ici la justice est plus ou moins en cause, selon qu'il s'agit du mérite rigoureux ou de celui de convenance. Quant à la prière, elle peut être, il est vrai, considérée comme une *bonne œuvre*, et, à ce titre, elle aussi a sa valeur ou son mérite soit rigoureux, soit de convenance ; mais, envisagée comme *demande*, elle n'a pas, à proprement parler, une *valeur*, c'est plutôt une *force* ou *vertu* d'impétration. Je n'obtiens pas, en effet, parce que mon action est méritoire, mais parce que je demande au nom de Jésus-Christ dont la promesse et les mérites donnent force à ma prière. En priant, je ne m'adresse pas à la justice, mais à la bonté de Dieu. De là vient que l'impétration et le mérite sont séparables. Les saints, dans le ciel, prient et obtiennent, bien qu'ils ne puissent ni mériter ni satisfaire.

Dans toute bonne œuvre, il y a quelque chose de pénible, effort ou privation ; nous pouvons l'offrir à Dieu en satisfaction, c'est-à-dire en paiement de la dette de nos péchés : c'est la *valeur satisfactoire* d'une œuvre.

Ces principes posés, voyons ce que nous abandonnons.

a) Le mérite rigoureux est un bien personnel et incommunicable : c'est pour nous seuls que

[1] En parlant ainsi, nous n'entendons pas trancher la question de savoir s'il y a ou non des actes indifférents dans l'état de grâce, bien que nous embrassions l'opinion qui tient pour surnaturelle et méritante toute œuvre bonne en elle-même et faite par l'âme juste.

nous méritons la gloire du ciel. Il n'y a que Jésus-Christ qui, en qualité de Chef et de Sauveur, ait pu mériter ainsi la gloire de son humanité et aussi le salut de tous. Abandonner nos mérites à la sainte Vierge, ce n'est pas lui laisser la liberté de les communiquer à d'autres, chose impossible, mais la prier de les conserver et de les augmenter.

b) La valeur *impétratoire et satisfactoire* de nos bonnes œuvres pouvant être cédée à d'autres, nous la remettons sans réserve aux mains de la sainte Vierge pour qu'elle en dispose à son gré.

Ce n'est pas un *dépouillement en faveur d'autrui*, mais un acte de *désappropriation;* notre intention première n'est pas de faire un acte de charité envers le prochain, mais de reconnaître le domaine de la sainte Vierge sur nous et sur nos biens, nous interdisant par là toute libre disposition, comme le religieux par le vœu simple de pauvreté.

Il est vrai qu'elle peut en disposer à son gré, même en faveur d'autrui ; mais, comme il n'y a pas de caprice en Marie et que sa volonté est toujours unie à celle de son Fils, nous sommes assurés qu'elle fera de nos biens spirituels l'usage le plus en rapport avec la volonté de Dieu, en nous les appliquant d'abord selon les exigences de notre salut et de notre sanctification, et en y suppléant au besoin par l'excédent des autres.

c) L'impétration, qui est le fruit propre de la prière, peut être cédée à la sainte Vierge.

Néanmoins, nous ne nous interdisons pas de demander à Marie quelque chose soit pour nous, soit pour d'autres, touchant la distribution de ces fruits. Nous le *pouvons* toujours, et en certains cas nous le *devons.*

Nous le *pouvons,* car prier, ce n'est pas disposer nous-mêmes de nos biens, mais demander à la sainte Vierge de le faire en notre place, ce qui laisse subsister l'idée d'expropriation.

En certains cas même, nous le *devons*, par suite de nos obligations d'état, de justice ou de charité, soit envers nous, soit envers le prochain.

III. Comparaison de la parfaite consécration avec d'autres actes.

1° *Avec les vœux du baptême.* — La consécration est une rénovation des vœux du baptême, mais plus parfaite, pour deux motifs :

a) Parce qu'on se sert, pour se consacrer à Jésus-Christ, du plus parfait de tous les moyens, qui est la sainte Vierge, tandis que dans les vœux du baptême on ne se donne pas à Jésus-Christ par Marie, au moins en termes explicites.

b) Parce qu'on reste entièrement libre après le baptême d'appliquer la valeur de ses bonnes actions à qui l'on voudra ou de la conserver pour soi; au lieu que la consécration nous fait donner à Notre-Seigneur, par les mains de Marie, la valeur de toutes nos bonnes œuvres. Nous y professons donc une plus totale dépendance.

2° *Avec les autres consécrations à la sainte Vierge.* — *a)* Les autres congrégations, associations et confréries ne nous engagent pas à une donation totale et sans aucune réserve. Elles ne demandent à leurs associés que certaines œuvres et certaines pratiques, et les laissent libres pour toutes les autres actions et moments de leur vie. Mais cette dévotion fait que le fidèle esclave donne sans réserve à Jésus et à Marie toutes ses pensées, paroles, actions et souffrances de tous les temps.

b) Cette consécration à la sainte Vierge a ici un caractère propre qui n'est pas inhérent aux autres dont on parle; c'est qu'on se consacre tout ensemble à la sainte Vierge et à Jésus-Christ : à la sainte Vierge comme un moyen parfait que Jésus-Christ a choisi pour nous unir à lui; et à Notre-Seigneur comme à notre dernière fin, auquel nous devons tout ce que nous sommes, comme à notre Rédempteur et à notre Dieu.

3° *Avec l'acte héroïque.* — *L'acte héroïque* en faveur des âmes du purgatoire est moins étendu que la *consécration.* Il ne porte, en effet, que sur nos satisfactions, dont l'application est limitée aux âmes du purgatoire, tandis que la consécration remet en outre aux mains de la sainte Vierge toute la valeur impétratoire de nos bonnes œuvres, sauf celle qui nous est nécessaire pour notre salut et notre sanctification selon la volonté de Dieu.

De plus, l'acte héroïque est un acte de charité isolé, c'est-à-dire qu'il ne forme pas avec d'autres actes ou avec certaines vérités un ensemble complet. Au contraire, l'abandon que l'on fait à la sainte Vierge du fruit de ses bonnes œuvres est le principe d'un état de vie intérieure.

Mgr Gay a écrit une belle page au sujet de l'une et l'autre donation :

Rien ne ressemble moins à un jeu, dit-il, que l'acte de renonciation dit *héroïque*, et l'Eglise n'agit point étourdiment en acceptant qu'on le nomme ainsi. Qu'on ne le fasse donc jamais par entraînement, ni par manie d'imitation. Puis, suivant librement en ceci ses attraits vérifiés, qu'on respecte toujours inviolablement ceux des autres... Je sais des âmes ainsi affectées que, pleines d'ailleurs d'admiration pour ces sortes de générosités, elles ont définitivement plus de goût à laisser aux mains de Jésus (et de Marie) leurs satisfactions, leurs mérites, leur vie et tout leur être, sans vouloir convenir d'avance avec lui de l'emploi qu'il en devra faire; également disposées qu'il en use à son gré soit pour d'autres, soit pour elles-mêmes, sans jamais lui demander un compte ni lui adresser même un pourquoi.

Il peut sembler probable que les âmes du purgatoire ont plus de gratitude pour les premières ; je ne voudrais pas répondre qu'elles n'aient pas pour les autres une nuance de sympathie de plus [1].

Q. — Il est d'usage à peu près général en Chine que les domestiques chargés d'acheter les provisions de leur maître prélèvent un bénéfice qui varie suivant la nature de l'achat et l'habileté de l'acheteur. Il est excessivement rare de trouver un homme d'affaires qui se contente de

[1] Mgr Gay, *Vie et vertus chrétiennes,* De la charité envers l'Eglise. — Cf. Antonin Lhoumeau, *La Vie spirituelle à l'école du B. L. M. Grignion de Montfort,* Paris, Oudin. — Nous avons pris spécialement pour guide cet auteur récent, qui a fort bien compris et expliqué la pensée du B. de Montfort.

son salaire. Est-ce que cet usage général suffit pour que les domestiques chargés des achats puissent se croire tacitement autorisés par la coutume ou par leur maître à recevoir des gratifications importantes des fournisseurs, ou à prélever eux-mêmes directement leur part de bénéfice sur les denrées qu'ils achètent ?

D'où : 1° Comment traiter les chrétiens qui s'accusent de s'être adonnés à ce genre de commerce pendant de longues années ?

2° Spécialement, quelle conduire prescrire à ceux qui sont obligés de partager les gratifications exigées des fournisseurs avec les autres domestiques de la même maison, sous peine d'être mis à la porte, de crainte d'une dénonciation de la part de celui qui se montre plus intègre que les autres ?

3° Un chef d'entreprise au chemin de fer est loué par l'entrepreneur général pour chercher et faire travailler les ouvriers. Il paye 40 centimes aux ouvriers par jour, et il en exige 50 de l'entrepreneur. Néanmoins il lui reste peu de bénéfices, vu qu'il est tenu à partager les bénéfices avec des inspecteurs tout-puissants qui comptent sur cette aubaine et qui, sans cela, feraient congédier ce chef de section sous le premier prétexte venu.

Est-il tenu à restitution ?

R. — Pas plus en Chine que partout ailleurs, on ne peut admettre la possibilité d'une coutume légitime contraire aux préceptes de la loi naturelle. Qu'une pareille coutume ou manière commune d'agir excuse subjectivement, dans une certaine mesure, ceux qui en usent, en atténuant leur culpabilité par le fait de l'erreur de leur jugement pratique, un peu plus invincible en pareil cas, c'est très possible, très probable même. Mais il y a loin de là à conclure : *licet*. Toute *ablatio rei alienæ rationabiliter invito domino* est un vol ; et tout vol oblige à restitution.

D'ailleurs, ce qui se passe en Chine n'est point chose inconnue en France. Les domestiques sont partout les mêmes, partout les mêmes aussi les gens de service, fonctionnaires, commissionnaires, qui « grattent » sur le capital du patron, ou sur le budget commun, pour augmenter occasionnellement leurs bénéfices. Apprenez donc à vos chrétiens de Chine ce que nous sommes bien obligés de rappeler souvent à nos chrétiens d'Europe : le respect du bien d'autrui imposé par la loi naturelle et le Décalogue.

Voilà pour la réponse de principe dont vous pourrez vous inspirer à l'occasion pour la résolution des cas particuliers qui seront soumis à votre jugement.

En fait, il convient de ne point conclure trop vite au vol, à cause des raisons excusantes qui peuvent fréquemment se présenter dans l'ordre d'affaires pratiques dont vous nous parlez.

D'abord, le vol n'existe que lorsque le *dominus* est *rationabiliter invitus*, et cela à cause de la raison bien connue : *Scienti et volenti non fit injuria*. Si donc un domestique s'attribue une petite aubaine supplémentaire à laquelle le maître consent, le vol n'existe plus.

Présumer le consentement du maître n'est pas chose facile à priori ; on doit même, en règle générale, tenir pour fausse cette présomption jusqu'à preuve du contraire. Le contraire arrive cependant. Le maître connaît l'*usage* reçu ; il connaît les prélèvements irréguliers faits sur son capital ; il pourrait les empêcher. Il laisse faire cependant, et le domestique, n'ignorant point que son maître sait à quoi s'en tenir là-dessus, conclut pratiquement que le patron n'est pas *invitus*. En quoi, *positis ponendis*, il peut avoir raison. Inutile alors de l'inquiéter. C'est au confesseur qu'il appartient de juger si les circonstances du cas permettent la présomption légitime du *consensus domini*. Avec les mœurs qui règnent en Chine, d'après vous, nous sommes très portés à croire que cette présomption doit aisément se présenter, encore que nous ne voulussions point du tout en faire la règle générale.

Ajoutez à cela que les relations étroites de maître à serviteur rendent un peu plus élastiques les limites absolues du droit de propriété privée. Nous voulons dire par là, avec les moralistes, qu'un *dominus* est d'autant plus disposé à défendre son bien contre l'invasion d'autrui qu'il s'agit de personnes qui lui sont plus étrangères. Assurément, la proximité ici est faible, et les maîtres aimeraient mieux avoir à compter sur une délicatesse de conscience un peu plus grande chez leurs gens. Ceux-ci, néanmoins, leur rendent souvent des services qui n'étaient point dans le programme du contrat d'engagement primitif. Il s'établit, malgré tout, entre personnes vivant un peu de la même vie sous le même toit, des relations, des échanges moraux qui dépassent les proportions arithmétiques d'une somme d'argent, et sont de nature à disposer le maître à ne point surveiller de trop près certains écarts de comptabilité domestique, surtout s'il s'agit de bonis légers et rares qui en somme ne font point une brèche sérieuse et bien contrariante à la propriété du patron.

Ce sont là des excuses, rien de plus. Mieux vaudrait n'avoir pas à les rechercher et s'en tenir tout loyalement à la loi de justice. Mais enfin, si ces excuses se rencontrent, le confesseur a le devoir d'en tenir compte.

Autre chose. *Labor fructificat juste laboranti* : ce qui veut dire que le domestique peut légitimement s'attribuer le bénéfice de son travail ou de son industrie supplémentaire, quand il n'y a point de ce fait lésion des droits du maître. On donne par exemple 20 francs à Catherine pour acheter des denrées dont le prix est fixe et parfaitement connu. Madame a même le soin de détailler : Voici tant pour tel objet qui vous sera vendu chez un tel ; tant pour tel autre, etc. Catherine s'impose une course supplémentaire assez considérable pour aller acheter, de même qualité exactement, ces objets chez un marchand en gros qui les vend quelques sous moins cher. Elle garde le bénéfice. Qui l'en blâmera ? Nous avons ici, outre le *consensus domini* bien certain, la rémunération d'un travail personnel exécuté dans des conditions qui n'offensent en rien la justice.

Il en serait autrement si madame disait : Catherine, vous achèterez ceci et cela ; voici 20 francs,

vous me rendrez le reste ; et revenez promptement à votre service. Catherine fait le même voyage que ci-dessus, au détriment de son service qui en souffre ; de plus, contrairement à la volonté formelle de sa maîtresse, elle garde un boni que ne lui abandonne point du tout le *consensus domini*. C'est un larcin.

Vous le voyez, le principe de la rémunération de l'industrie personnelle supplémentaire, quand toutefois celle-ci s'exerce justement, est encore une porte ouverte à bien des interprétations larges au point de vue de la restitution. Ce sont là parfois des matières à appréciations un peu délicates et subtiles, à appréciations justes cependant, comme vous pourrez vous en rendre compte à la simple lecture d'un grand nombre de cas analogues étudiés par les auteurs de théologie morale au traité de la *Justice*.

Vient enfin la théorie de la *commission*. Parfaitement fausse et malhonnête, quand d'après les termes du contrat et la nature des choses, elle est exclue par le premier commettant, la commission est justement perçue au contraire dans un très grand nombre de cas de commerce ou d'affaires par intermédiaire. Voilà un point sur lequel la coutume peut être alléguée, surtout en matière commerciale.

Il peut être « reçu » que celui qui s'interpose entre deux personnes, entre l'acheteur et le vendeur, entre le capitaliste et le producteur, entre le mandant et le dernier mandataire, etc., s'attribue, pour le seul fait de son interposition, une certaine somme légère à prélever sur la masse principale à lui versée par son premier commettant. Nous disons que cela peut être admis, dans l'hypothèse où les deux principaux intéressés y consentent. A, entrepreneur, commande en chef les travaux ; B, son contremaître, est l'intermédiaire entre lui et les ouvriers. A convient avec B d'un salaire de 3 francs par homme et par jour. B verse seulement 2 fr. 90. A sait parfaitement cela, les ouvriers aussi. De part et d'autre on accepte cette situation, au moins parce que c'est l'usage, parce que c'est ainsi partout, peut-être aussi parce que B, malgré son traitement normal de contremaître, court certains risques spéciaux, endosse à l'avance certains ennuis possibles non prévus au début du contrat. La « commission » ne fait en réalité injure à personne.

Elle serait au contraire un pur vol, si A confiait expressément à B la somme de 3 francs pour être remise à un ouvrier qui, lui aussi, de son côté, saurait pouvoir compter intégralement sur ces 3 francs, alors que B, sans aucun titre légitime, se réserverait 0 fr. 10 et condamnerait l'ouvrier, par moyens injustes, par menaces, à un silence résigné qui n'aurait rien du *consensus domini*.

Le système des affaires gérées par intermédiaire s'est si universellement répandu et le bénéfice occasionnel de l'intermédiaire est devenu un si précieux stimulant pour son zèle et pour le développement du commerce, que la *commission* a peu à peu envahi tous les terrains de l'activité humaine, ceux-là même qu'il aurait convenu de soustraire avec le plus de soin à ses compromettants contacts. Nous sommes bien loin de penser que c'est là un état de choses bon, de tout point légitime. Le trafic des commissions sur les honneurs et les charges publiques est une pure immoralité évidemment, une sorte de simonie laïque. Malgré cela, nous tenions à présenter cette constatation dans son attristante universalité, pour donner à entendre que, dans un pareil état de mœurs, le « grattage de la commission » peut, vu le consentement des parties, ne pas présenter, aussi souvent que la théorie pourrait le faire croire, les caractères d'une formelle injustice. A vous maintenant, cher correspondant, de vous inspirer de ces principes généraux de jugement pour voir si, dans les cas particuliers qui vous préoccupent, la stricte justice commutative est ou n'est pas lésée. A lire votre énoncé, nous sommes très porté à penser que vous ne pourrez pas tenir la même règle de conduite uniforme par rapport à tous les sujets compris dans chacune de vos catégories. Ce qui vous explique pourquoi nous ne saurions vous formuler de décisions générales. C'est surtout en matière de justice qu'il peut y avoir *quot capita tot sensus*, autant de solutions différentes pratiquement que de cas particuliers.

Q. — Prière à l'*Ami du Clergé* de dire si et comment on peut interpréter d'une manière orthodoxe, surtout quant au *spiritus physicus* qui est *quoddam corpus subtile*, etc., etc., le passage suivant, n° CII, extrait d'un ouvrage en écriture gothique *sine loco et anno* d'ALANUS AB INSULIS, *De Maximis theologiæ*.

Doit-on confondre ce *spiritus physicus seu corpus quoddam subtile* d'Alanus avec le corps spirituel des spirites, de telle sorte que le *spiritus physicus* d'Alanus, et le *corps spirituel* des spirites seraient une seule et même chose absurde ?

Voici le texte, n° CII : « Ad hoc quod Christus esset homo triplex concurrit unio : UNIO CONPERSONALIS ut humana natura esset ; *unio subpersonalis* ut viveret ; *unio propersonalis* ut homo fieret.

« Personalis unio est quæ rem facit esse personam, quæ in creatura pura attenditur ut in puro homine. Ex eo enim quod homo fit unum ex unione corporis et animæ incipit esse persona, id est res per se una. Talis unio non fuit in Christo homine ; non enim Christus in eo quod incipit esse homo, incipit esse persona. Propersonalis vero unio fuit in Christo : unio enim corporis et animæ quæ fuit in eo similitudinem unionis personalis habuit. Unde *propersonalis* dici potuit, et illa specialiter operata est ad hoc ut Christus esset homo. *Subpersonalis* unio dicitur *unio spiritus physici ad corpus et animam Christi*. Physicus autem spiritus dicitur quoddam corpus subtile quod corpus vegetat subtilius aere, minus subtile igne ; et talis est in brutis animalibus et operatur vitam. Hoc spiritu mediante anima unitur corpori. Habet enim affinitatem cum αῖα (anima) in agilitate et subtilitate, cum corpore vero in corporeitate. Anima ergo unita est Verbo sine medio, Spiritus vero mediante anima, corpus vero mediante spiritu. *Compersonalis unio* fuit unio corporis et animæ ad Verbum. Istæ ergo uniones concurrunt ad Christi incarnationem nec aliqua fuit sufficiens sine alia. Si enim corpus et anima fuissent ipsi unita, nec anima corpori, ipse non fuisset homo. Unde non dicimus ip-

sum in triduo fuisse hominem. Similiter si anima fuisset unita corpori, et illa non fuisset unita Verbo, Christus non fuisset homo. »

Ce *spiritus physicus* d'Alanus paraîtrait avoir beaucoup de rapports avec l'imagination faculté animale, sensitive et immatérielle, qui a de très grandes similitudes avec l'intelligence faculté spirituelle de l'homme.

R. — Quoi qu'il en soit de la terminologie d'Alain des Isles, dont nous ne nous occuperons pas, ce passage contient plusieurs erreurs.

I. — La première est d'admettre dans l'homme trois substances : l'âme qui est spirituelle, le corps qui est matériel, et l'esprit, *spiritus*, qui tient de l'âme par la subtilité et du corps par la matérialité. Cet esprit, moitié âme, moitié corps, espèce de soudure entre l'âme et le corps, est contraire à la saine philosophie ainsi qu'à l'enseignement doctrinal de l'Eglise.

Impossible de le concilier avec les définitions du quatrième Concile de Constantinople, huitième œcuménique, du quatrième Concile de Latran et du Concile de Vienne, qui définissent avec anathème qu'il n'y a pas deux âmes dans l'homme, que l'homme n'est composé que d'un corps et d'une âme, que l'âme est vraiment par elle-même et essentiellement la forme du corps.

Pie IX a condamné cette erreur enseignée par Günther : « Noscimus, iisdem libris lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediata corporis forma. » (Lett. ap. du 15 juin 1857). Il a renouvelé cette condamnation contre Baltzer qui, même après la condamnation de Günther, avait publié un écrit pour prouver que sa doctrine sur l'homme était conforme à l'Ecriture et à la tradition, et nullement contraire aux définitions des Conciles de Constantinople et de Vienne; il allait jusqu'à taxer d'hérésie la doctrine contraire.

Quod quidem, dit le Pape, non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam, quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari. (Lett. ap. du 30 avril 1860).

De cette erreur capitale, il en découle plusieurs autres secondaires, intéressant le composé humain, suggérées déjà dans les textes que nous venons de citer, savoir : que l'âme n'est pas par elle-même la forme du corps, son principe vital; que la substance de l'âme n'est pas unie à la substance du corps, mais que l'une et l'autre ne sont unies qu'à une tierce substance qui leur sert de lien, ce qui fait qu'elles sont tenues séparées aussi bien qu'unies par ce lien.

II. — La seconde erreur grave se trouve dans l'application que fait Alain de sa théorie sur le composé humain à l'exposition du mystère de l'Incarnation.

Pour lui, de même que le corps n'est uni à l'âme que par le principe vital, le *spiritus* qui diffère substantiellement de l'un et de l'autre, le corps et le principe vital ne sont unis à la nature divine dans la personne du Verbe que par l'intermédiaire de l'âme. L'union, immédiate pour l'âme, est médiate, doublement médiate pour le corps, puisqu'il n'a d'union avec la nature divine que par l'intermédiaire de l'âme et du principe vital, de l'esprit.

Il résulte de là que si la vie disparaît, que le corps soit séparé de l'âme, la divinité n'est plus unie au corps.

Or la croyance et l'enseignement de l'Eglise, c'est que le Verbe s'est uni la nature humaine tout entière immédiatement, dans son composé vivant et dans chacune des deux substances qui la constituent, l'âme et le corps substantiellement unis entre eux. D'où il suit que, pendant le triduum de la mort de Notre-Seigneur, malgré la séparation de l'âme et du corps, la divinité n'avait quitté ni le corps ni l'âme : telle est la doctrine constante des Pères et la croyance de l'Eglise, dont on trouve l'expression dans le Catéchisme du Concile de Trente. (Symb., art. IV, n. 8).

Il faut donc conclure que l'on ne peut accepter l'opinion d'Alain sur l'existence d'un principe vital différent du corps et de l'âme et qu'on ne pourrait, comme Pie IX l'a déclaré, nier la doctrine commune sans erreur en matière de foi.

Q. — A propos du lavage de l'estomac relativement au jeûne eucharistique, dussé-je, très honoré confrère, vous paraître d'une audace impardonnable, j'oserai tirer de la définition du jeûne une solution différente de celle de l'*Ami*.

Le jeûne eucharistique consiste à s'abstenir de l'introduction dans l'estomac *per modum cibi et potus* de toute substance assimilable. — Or, le *per modum cibi et potus* ne doit-il pas se traduire : « par l'effort naturel des organes de la déglutition ? » (Voir *Revue de Tournay, passim,* Génicot, etc., etc.).

Ce mode d'introduction est un point capital dans ces questions de manducation et de *bibition*. Ne s'est-on pas demandé en ces derniers temps si l'Eucharistie introduite dans l'estomac par une voie artificielle produisait les effets sacramentels ?

Donc : 1° l'introduction du liquide dans l'estomac par le tube de Faucher ne doit pas rompre le jeûne eucharistique. Cette introduction, en effet, est une opération mécanique, et nullement le résultat de l'effort naturel des organes de la déglutition.

2° Que ce tube laisse dans l'estomac une partie du liquide ou le ramène totalement — phénomène physiologiquement impossible, — le jeûne n'en est nullement intéressé.

3° L'expulsion de la totalité (si elle était possible) d'une substance assimilable introduite dans l'estomac par l'effort naturel, ne replacerait pas le sujet dans l'état de jeûne. Il y aurait eu introduction par l'effort naturel..., le jeûne serait irrévocablement rompu.

Vous m'objecterez sans doute, très honoré confrère : « Votre théorie rend possible la coexistence de l'alimentation et du jeûne eucharistique. »

— Eh oui ! vous répondrai-je ; mais le lavement alimentaire si usité de nos jours et avec tant de succès entretient la vie dans l'organisme, et cependant nul n'a contesté la compatibilité de la douche ascendante avec le jeûne eucharistique.

Je vous serais très obligé si vous aviez la bonté de me donner votre avis sur ce petit exposé.

R. — Très volontiers nous vous donnons notre avis sur votre petit exposé. Nous ne lui trouvons qu'un défaut : c'est de fabriquer arbitrairement une définition, d'où il n'a plus de peine ensuite à extraire le plus logiquement du monde les bonnes conclusions très larges qu'elle contient en germe.

A la définition classique du jeûne vous ajoutez : « *par l'effort naturel des organes de la déglutition.* » Rien que cela, sans dire gare ! D'où vous concluez ensuite que le jeûne eucharistique est compatible avec l'alimentation. L'énormité de cette dernière proposition aurait dû vous faire soupçonner le vice de la source d'où elle émane. Personne ne soutiendra que l'introduction artificielle de la nourriture dans l'estomac, sans déglutition naturelle, laisse intact le jeûne eucharistique. *Quid* alors ? c'est donc que vous avez trop étendu la définition en faisant dépendre le jeûne de la considération des efforts normaux de la déglutition.

Il faut prendre le jeûne comme l'Eglise l'entend, et non point comme le peut concevoir la logique rigoureuse des idées abstraites. Voyez par exemple ce qui se passe en droit canonique pour la différence des vœux simples et des vœux solennels. Aucune diversité entre les deux genres, sinon dans ce fait que l'Eglise regarde les uns comme simples, les *accepte* comme tels, alors qu'elle accepte les autres comme solennels, en attribuant aux deux catégories des effets différents.

La raison de cette divergence profonde dans les effets, vous ne la trouverez point dans les vœux en eux-mêmes, *ex parte voventis*.

Il en est un peu de même dans beaucoup d'autres points de discipline, impossibles à fixer mathématiquement dès qu'on veut y porter l'analyse microscopique d'une logique absolue, et cependant très bien fixés en pratique par cette règle d'autorité qu'est la simple *acceptation* de l'Eglise.

L'Eglise n'accepte pas qu'on jeûne tout en remplissant son estomac de substances alimentaires, même par voie extra-naturelle. Elle accepte au contraire qu'on jeûne tout en donnant au corps cette maigre alimentation anormale que peut fournir la douche ascendante. Voilà peut-être pourquoi précisément l'on dit *per modum potus et cibi, potus et cibus* étant entendus par rapport à l'orifice qui sert régulièrement à leur introduction. D'où il nous semble qu'on pourrait sans inconvénient conclure que c'est l'alimentation *stomacale* qui est défendue.

D'autre part, l'Eglise (qui ne s'est pas prononcée) pourrait très bien, à notre avis, accepter comme suffisant le jeûne eucharistique, malgré les traces d'eau que peut laisser le lavage dans la poche stomacale, et tout de même, sans contradiction, prohiber l'ingestion de *potus* et de *cibus* alimentaires par ledit moyen ou tout autre analogue.

Tout le monde sait d'ailleurs que l'absorption de la petite quantité d'eau qui reste dans la bouche quand on s'est lavé les dents ne rompt pas le jeûne eucharistique. Vous voyez donc que la question de *quantité* joue un rôle important dans la question, et que nous n'avons pas eu si grand tort de tenir le lavage stomacal pour licite dans l'hypothèse où il resterait *très peu* d'eau, pour illicite dans le cas contraire.

Pourquoi chercher la précision mathématique dans une affaire, dans une foule d'affaires morales analogues, qui ne la comportent point du tout ? L'*Ami du Clergé* a maintes fois rappelé cette observation dans les nombreux articles qu'il a consacrés à la question du jeûne sous les deux aspects, eucharistique et quadragésimal. Il a fait voir comment la question de quantité, et même aussi, en certaines circonstances, la question d'*intention*, étaient à mettre en ligne de compte dans la solution des difficultés que peut présenter l'application pratique de la loi.

Contrairement à votre impression, beaucoup de lecteurs nous ont félicité de leur avoir quelque peu éclairci ce problème, dans lequel d'ailleurs nous avons eu soin de laisser le dernier mot au Saint-Siège, s'il croit devoir le dire.

Soyons mathématiciens en mathématiques et moralistes en morale ; logiciens toujours, mais sans oublier jamais que la logique des idées demande à être maniée avec précaution pour devenir la logique des faits.

Q.— 1° Un de mes confrères prétend qu'il n'est pas permis de manger, les jours d'abstinence, du potage dans lequel on a fait cuire du petit salé ou de la saucisse.

Dans nos montagnes, les gens de la campagne ne font la soupe que deux ou trois fois par semaine, et puis se contentent de la faire réchauffer.

N'est-il pas exagéré de leur dire qu'ils ne peuvent manger cette soupe le vendredi, s'ils y ont fait cuire le moindre bout de saucisse ou de petit salé ?

Ne pourrait-on pas considérer cette sorte de viande comme « condimentum » ?

Ou encore, n'y a-t-il pas légèreté de matière, et ne vaut-il pas mieux ne rien dire ?

2° Le bon *Ami* pourrait-il me dire d'une manière un peu plus précise que Gury, ce qu'il faut pour constituer un pécheur public, auquel il faut refuser la sainte communion ?

Il y a des gens qui ont bien mauvaise réputation, on les accuse de toute espèce de crimes, on prétend même avoir des preuves.

Mais le curé, lui, ne sait rien que par ouï-dire.

Doit-il faire une enquête, refuser les sacrements ?

3° La théologie morale défend de manger de gros poissons à la collation.

Certains entendent par là les poissons comme quantité, mais disent qu'il n'est pas défendu de manger une *petite portion* de morue, de thon, ou de tout autre gros poisson.

Que penser en pratique de cette opinion ?

R. — Ad I. S'il n'y a pas d'indult permettant dans votre diocèse l'usage de la graisse pour accommoder les aliments, vos montagnards ne peuvent pas, aux jours d'abstinence, manger de

leur potage au petit salé ou à la saucisse. La nécessité ou la pauvreté seules peuvent les y autoriser d'une manière générale, et une dispense légitime, en quelques cas particuliers. Ils peuvent cependant être excusés de péché mortel si le morceau de petit salé ou de saucisse est minime par rapport à la quantité de potage préparé, et s'ils ne mangent de ce potage qu'une médiocre portion. Ils peuvent aussi être excusés de tout péché, s'ils sont dans la bonne foi. Dans ce cas, avant de les instruire, il faut prévoir l'effet de l'avertissement. S'il devait n'avoir pour résultat que de transformer leur péché matériel en péché formel, il vaudrait mieux garder le silence en attendant qu'un indult en règle ait légitimé leur manière de faire.

Ad II. Le pécheur public est celui qui a commis une faute grave, publique et non réparée.

1° Il faut une *faute grave*. C'est évident ; le refus des sacrements est une sorte d'excommunication, que l'on ne peut infliger pour des fautes légères. Mais pour apprécier la gravité de la faute il n'est pas toujours nécessaire de tenir compte de la culpabilité morale de son auteur. Au for externe (et le refus public des sacrements est une peine du for externe), une faute sera réputée grave si elle est la violation d'une loi que l'Eglise tient pour grave et importante, quand il apparaît clairement que cette violation a été consentie. C'est donc la faute matérielle qu'il s'agit d'apprécier tout d'abord. Il peut se faire que par suite d'ignorance, cette faute même consentie ne soit pas un péché au for interne : c'est une chose que le confesseur examinera ; mais celui qui l'a commise sera quand même tenu pour pécheur au for externe toutes les fois que son acte ou sa conduite extérieure le feront apparaître tel, surtout si la violation dont il est l'auteur inclut la négation de lois fondamentales ou de dogmes définis, par exemple le divorce. L'Eglise en effet doit mettre en harmonie sa manière publique d'agir et son enseignement public ; dès là qu'elle enseigne qu'une faute grave ne permet pas de recevoir les sacrements, elle doit les refuser à ceux qui sont tenus pour ayant péché gravement ; et elle ne peut pas permettre qu'on puisse s'abriter derrière la bonne foi pour passer par dessus des lois importantes. Il est évident que si la bonne foi est démontrée, il y aura une circonstance atténuante qui permettra d'être moins exigeant pour la pénitence à imposer ; mais l'obligation d'éviter le scandale et d'inspirer à tous la crainte et le respect dus aux sacrements exigent qu'ils soient refusés quand une faute extérieure n'a pas été extérieurement réparée. Cela est vrai de toute faute extérieurement grave. Si beaucoup de fautes, en pratique, n'ont pas toujours cette sanction, ce n'est pas parce que par elles-mêmes elles ne rendent pas leur auteur indigne, c'est parce que, dans l'estime générale, elles sont réputées ne plus exister après la confession. C'est pour cette raison que le nom de pécheur public est pratiquement réservé pour ceux qui ont commis des fautes demandant une réparation plus complète.

2° Il faut une *faute publique*. Le pécheur a droit à sa réputation tant qu'il ne l'a pas perdue et là où il ne l'a pas perdue. Si l'opinion générale ne le tient pas pour pécheur, on n'a pas le droit de le faire passer pour tel en lui refusant les sacrements. Et une faute ne sera publique qu'autant qu'elle sera connue de la généralité des personnes qui composent le milieu où vit le pécheur. Elle doit donc être :

a) De notoriété générale, non seulement en droit mais en fait. Lors même que la faute serait connue d'un assez grand nombre de personnes pour qu'on ne puisse plus la dire secrète, le pécheur conserve partiellement sa réputation tant que la connaissance de sa faute ne s'est pas généralement répandue, et ce n'est pas au ministre du sacrement qu'il appartient de le priver de ce reste de réputation qu'il conserve encore. Il n'est point nécessaire cependant que le fait peccamineux soit connu de tous et de chacun, il suffit qu'il soit communément connu.

Quand ce degré de publicité a été atteint dans le milieu où vit habituellement le pécheur, s'il va demander les sacrements ailleurs, il y a lieu d'examiner si l'endroit où il se présente forme avec celui d'où il vient un seul et même milieu physiquement ou moralement. Entre pays circonvoisins, entre les différentes parties d'une petite ville, ou entre les quartiers rapprochés d'une grande ville, il y a facilement unité physique de milieu. Il y a unité morale entre deux endroits quand les nouvelles passent facilement et rapidement de l'un à l'autre. Dans toute l'étendue de ce milieu unique physiquement ou moralement, la publicité sur un point permet de conclure à la publicité sur un autre point, et l'on peut, même suivant certains auteurs on doit, refuser publiquement les sacrements au pécheur.

b) La faute doit être connue d'une manière certaine ; le doute doit être interprété en faveur de l'accusé. Mais il n'est point nécessaire d'avoir une certitude métaphysique, une certitude morale suffit. Elle peut venir ou d'une *publicité de fait*, quand le pécheur a agi en présence d'un grand nombre de témoins, ou quand sa conduite est une chose que chacun peut constater. La certitude morale de la faute peut reposer aussi sur la *publicité de droit*, quand l'auteur de la faute a été convaincu juridiquement, ou bien elle peut venir de la *publicité de renommée*. Mais au tribunal de l'opinion publique il faut distinguer la période de soupçon, celle d'accusation, et celle de jugement ferme. Il y a soupçon quand certains indices permettent de supposer que la faute a été commise par telle personne ; il y a accusation quand les preuves en paraissent suffisantes, mais contestables ; il y a jugement ferme quand les indices ou preuves étant jugées suffisamment péremptoires, l'opinion publique se prononce pour la culpabilité de l'accusé. Il faut que la faute ait acquis ce de-

gré de certitude chez les représentants sérieux de l'opinion pour qu'on puisse refuser à quelqu'un les sacrements. La renommée, il est vrai, franchit rapidement ces divers degrés ; souvent même un simple soupçon devient dans l'espace de quelques jours une certitude au moins chez quelques esprits toujours prêts à accepter les on-dit. Quand on se trouve alors en présence de renommées suspectes, il importe de tenir compte de l'appréciation des personnes sérieuses et d'examiner parfois soi-même les indices et témoignages pour en peser la valeur. Souvent, et surtout pour des cas isolés ou de leur nature secrets, il faudra appliquer l'axiome : « *Testis unus, testis nullus.* » Fréquemment il faudra faire la part de la haine ou de la jalousie ; mais en retour, on ne devra pas oublier que des jugements *persistants* de l'opinion reposent presque toujours sur des indices ou des témoignages avec lesquels il faut compter. Celui qui est ainsi mal jugé devra alors fournir des preuves publiques assez puissantes pour contrebalancer le jugement de l'opinion, avant d'être admis aux sacrements.

3° Il faut une *faute non réparée.* A tout péché miséricorde, dit-on, et l'opinion publique n'y contredit pas. Quand donc réparation suffisante a été faite de la faute et de ses conséquences, le pécheur a reconquis son droit aux sacrements. Quelle doit être cette réparation ? Le Rituel l'indique : « *Arcendi sunt manifeste indigni... nisi de eorum pœnitentia et emendatione constet et publico scandalo prius satisfecerint.* » Il faut : *a)* une pénitence et une conversion que l'on ait constatées ou que l'on puisse facilement constater ; *b)* que le scandale donné soit réparé et qu'il soit donné à la conscience publique satisfaction convenable. Il suit de là que quand l'Eglise elle-même a fixé la réparation à fournir, il est nécessaire d'observer ses prescriptions pour que la pénitence puisse être regardée comme sincère et la satisfaction suffisante ; ainsi devront être exécutées les règles tracées pour être relevé de l'excommunication ou de l'interdit, et les différentes clauses insérées en certaines dispenses matrimoniales.

Quand l'Eglise n'a rien fixé de précis, il faudra tenir compte de la nature de la faute et de ses conséquences, de la note plus ou moins infamante que lui donne le sentiment commun, du milieu dans lequel on se trouve, des exigences plus ou moins grandes de la conscience publique, des circonstances particulières dans lesquelles peut se trouver le pécheur, de la nécessité plus ou moins pressante qu'il y a pour lui de recevoir les sacrements. Pour certaines fautes assez communes ou pour des fautes isolées, généralement le seul fait de se présenter pour recevoir les sacrements est une réparation suffisante, parce que l'opinion publique admet qu'on ne les demande pas sans s'être confessé et que la confession étant supposée bien faite, il y a suffisamment pénitence, amendement et réparation du scandale. Mais si la faute sort du cadre des fautes ordinaires et fréquentes, si par son énormité elle froisse profondément la conscience publique, si elle entraîne des conséquences dont l'opinion demande impérieusement la réparation, si elle est scandaleuse ou infamante, surtout si elle est une manifestation d'impiété ou la négation de dogmes ou d'attributs essentiels de l'Eglise, si, en particulier, il s'agit d'une habitude criminelle ou d'une conduite que l'Eglise ou le jugement général condamnent formellement, la confession générale ne suffira pas ; il faudra que le pécheur ait donné publiquement des preuves de sa conversion, qu'il se soit montré disposé à réparer toutes les conséquences de ses actes ou de sa conduite, avant de pouvoir être admis aux sacrements. Le temps pendant lequel on l'en tiendra éloigné sera plus ou moins long, suivant les circonstances, mais la réparation publique sera toujours exigée, même quand le pécheur serait en péril de mort. Dans ce cas, on pourra se contenter d'une simple déclaration faite en présence de témoins ; mais si rien ne presse, on devra exiger qu'en fait la réparation soit commencée et que le pécheur ait donné des preuves d'amendement. Toujours il faudra tenir compte de l'opinion et se montrer plus ou moins exigeant, suivant les exigences raisonnables du milieu où l'on se trouve.

Ad III. C'est la coutume qui fait loi en matière de collation ; il y a aussi à tenir compte des mandements épiscopaux interdisant le poisson à la collation. Mais comme les mêmes coutumes tendent à se généraliser et que les défenses épiscopales peuvent s'interpréter dans le sens des théologiens, il n'y aurait pas lieu d'inquiéter ceux qui, s'autorisant de l'opinion d'auteurs très sérieux, mangeraient un *petit* morceau de gros poisson à leur collation.

Q. — On s'applique à une mortification quelconque pour faire plaisir à Dieu et acquérir des mérites. Si, à force d'y avoir mis ses soins, de s'y être forcé, on arrive à avoir de cette mortification une telle habitude qu'elle ne vous coûte plus du tout et ne vous mortifie en rien, le mérite reste-t-il le même, ou diminue-t-il à proportion de la facilité que l'on y éprouve ?

R. — Ce qui fait le mérite de nos actions, c'est leur rapport à Dieu par le motif de la charité.

Il y a une école théologique qui n'admet pas d'actes *indifférents* et qui tient pour *surnaturelle* et méritante toute œuvre bonne en elle-même et faite par l'âme juste. Le motif de cette manière de voir, c'est que l'état de grâce renferme une consécration *implicite* de toutes nos actions à Dieu.

Mais l'une et l'autre école admet qu'une action est d'autant plus parfaite et agréable à Dieu, que le motif qui fait agir est plus pur.

Ce n'est donc pas à la facilité plus ou moins grande que l'on éprouve à faire une bonne œuvre que l'on doit principalement apprécier le mérite de cette œuvre ; autrement le mérite disparaîtrait à proportion de l'habitude qu'on aurait contractée,

et les plus grands saints mériteraient le moins, parce que toutes les vertus étant passées chez eux à l'état d'habitudes surnaturelles par suite d'actes fréquents, chacun de ces actes leur devient plus facile.

Q. — Un prêtre dessert, à une demi-heure de sa paroisse, une chapelle de pèlerinage où il va dire chaque semaine une messe provenant de l'offrande des troncs. En hiver, il prend pour son honoraire un franc de plus qu'en été, et pour les messes commandees il ne demande pas ce franc en sus.

Peut-il agir de la sorte? Si oui, ne peut-il pas prendre le même honoraire en été qu'en hiver?

R. — La question des honoraires dans les chapelles éloignées de l'église paroissiale est déterminée par les tarifs diocésains en tenant compte et de la distance et de l'heure à laquelle la messe est dite.

Si l'accès d'une chapelle présentait en hiver des difficultés particulières exigeant un supplément d'honoraires, le prêtre qui est chargé du service devrait s'adresser à l'autorité épiscopale pour obtenir cette augmentation; le droit ecclésiastique ne lui reconnaît pas la faculté de régler cela de lui-même, surtout s'il s'agit d'une affaire se renouvelant régulièrement.

Q. — Que pense l'*Ami* de la formule de baptême suivante? Les protestants ont traduit en chinois la formule sacramentelle du baptême, en changeant la proposition *In* par le verbe « obéir respectueusement », le mot *nomine* par le mot « ordre ». De telle sorte que voici la traduction littérale de leur formule de baptême : « Me conformant respectueusement aux ordres de Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit, je t'octroie le baptême. »

1° Comment agir à l'égard des convertis protestants baptisés avec cette formule?

2° Au fond, quelle est bien la signification précise de l'expression *In nomine*?

R. — Les mots *in nomine*, disent les théologiens, signifient la vertu divine commune à toute la Trinité; ils tiendraient pour invalide le baptême conféré « *in nominibus Patris*, etc. »

In nomine veut donc dire ici : « par l'autorité et la vertu qui appartient aux trois Personnes, » comme une sorte de profession de foi à l'unité de l'essence divine. Rien par conséquent du sens impératif des termes par lesquels on remplace ces mots dans la formule que vous soumettez à notre examen.

Sauf meilleur avis, nous tenons cette formule pour invalide, et pour réitérables en forme absolue les baptêmes dans lesquels on l'aurait employée.

Q. — Ayant cherché en vain la solution d'une question assez pratique dans notre pays, je recours aux lumières du docte et bienveillant *Ami du Clergé*. Il s'agit de bien déterminer les obligations de conscience des conseillers municipaux de nos paroisses canadiennes relativement aux décisions qu'ils prennent dans leurs assemblées officielles. Puis, selon les principes qui régissent cette matière, l'*Ami* voudra bien résoudre le cas suivant.

Les conseillers municipaux d'une paroisse voulant interner une personne presque idiote qui était considérée comme un danger public, s'adressent à un hospice et offrent tant par année pour la pension de la dite personne. L'hospice accepte. Quelques années plus tard le conseil municipal de la même paroisse, dans une assemblée régulière, décide de ne plus rien payer pour la pension de la dite personne sous prétexte que la paroisse a payé assez longtemps. Cette personne est absolument incapable de gagner sa vie et n'a ni parents ni aucun autre qui soient obligés de pourvoir à sa subsistance.

R. — En principe, la théorie morale des votes des conseils municipaux n'a rien de particulier. On doit lui appliquer les règles bien connues de la coopération sous forme de *consulens* ou de *mandans*. Voir là-dessus les théologiens moralistes, dont les plus récents ont soin d'étudier à part la responsabilité des votants dans les assemblées délibérantes.

L'assemblée *ut sic*, comme être global fictif, n'a pas de personnalité morale à proprement parler, encore qu'elle ait légalement ce qu'on est convenu d'appeler la personnalité juridique. Si elle manque à ses devoirs, la culpabilité en incombe à ses membres, à ceux du moins qui constituent efficacement la majorité et influent efficacement pour leur part sur la décision finale injuste.

Ses devoirs de justice peuvent lui être tracés, soit par la loi naturelle, soit par les justes lois civiles, soit par la fidélité obligatoire des contrats. Tout cela est à déterminer suivant les « espèces. »

En fait, pour le cas particulier dont vous nous parlez, nous ne saurions vous donner une décision ferme, parce que nous ne sommes pas suffisamment informés. En vertu de quel principe la municipalité en question a-t-elle une première fois voté les fonds nécessaires pour l'internement et la pension de l'idiote? Y était-elle obligée en stricte justice? Et, par conséquent, viole-t-elle la loi de justice en revenant sur son ancienne décision? Elle prend pour prétexte cette raison que la paroisse a payé assez longtemps. Ce peut être là un motif plausible du refus de continuer les secours, si en principe la concession de ces secours était une faveur, non une obligation de justice, s'il existe par ailleurs des gens qui pourraient et devraient payer à leur tour, si les rentes de l'hospice peuvent suffire à la subsistance de la pauvre pensionnaire, etc.

Revoyez le chapitre de la morale qui intéresse votre problème, et, connaissant mieux que nous les circonstances particulières qui en peuvent pratiquement déterminer la moralité, vous saurez aussi, mieux que nous, le résoudre.

Q. — Voudriez-vous bien me permettre de vous soumettre encore un cas de discussion entre curés pour droit de sépulture?

La ville d'A. possède plusieurs paroisses. Dans celle de St-D. habite depuis de longues années une famille dont le père est président du conseil de fabrique. L'une de ses filles se marie et va habiter la paroisse St-S. Elle meurt dans une ville voisine où elle s'était rendue pour y subir une opération. Son père qui a dû se charger de tous les frais et veut la faire inhumer à A., fait ramener

le corps dans sa maison à lui, et supplie le curé de St-D. de vouloir bien faire les obsèques dans cette paroisse si chère à la défunte, où elle a été baptisée, où elle a fait sa 1re communion, où elle s'est mariée. Dans ces conditions le curé de St-D. croit pouvoir accéder à sa demande. L'inhumation faite, le curé de St-S. réclame non seulement la quarte funéraire, mais tous les honoraires des funérailles.

L'*Ami du Clergé* dans des études précédentes semble lui donner raison. Mais dans le nº 49 du 4 décembre 1902, je lis ceci : « Quand un mort échappe à son propre curé pour être enterré ailleurs suivant son désir *ou le vœu de sa famille*, la quarte funéraire est due au propre curé du défunt. » — Le *Memento* de Deshayes (édition 1895), p. 470, nº 1722, dit : « Unicuique fideli... jus est suæ sepulturæ locum eligere, quod jus *ad hæredes defuncti*, si nullam ipse electionem fecerit, *transmittitur*. » Dans notre cas, le père de la défunte, *du consentement du mari et de toute la famille*, semble bien hériter du droit de la défunte : c'est dans sa maison que vient le corps de la défunte, c'est lui qui paie tous les frais de transport et de funérailles.

Le curé de St-D. n'avait-il pas le droit de faire les funérailles ? Etait-il obligé de payer la somme intégrale au curé de St-S. ? Celui-ci n'est-il pas obligé de rembourser cette somme, moins la quarte funéraire ?

R. — D'après le droit commun, l'élection de sépulture est un acte *personnel*, qui doit être fait par chaque individu soit directement, soit par la nomination d'un mandataire. Cette doctrine, que nous avons toujours enseignée, résulte de l'ensemble des décisions rapportées par les auteurs et spécialement par M. Moulart. *(De sepultura*, p. 160 et suiv.).

Il s'ensuit donc que les héritiers n'ont droit à faire élection de sépulture que pour le cas où ils en auraient été directement chargés par le défunt. Il n'y a d'exception que pour les impubères.

Cependant, dans certains diocèses, les évêques ont consacré pour les héritiers le droit de choisir la sépulture de leurs défunts, en leur imposant certaines charges. Cette situation doit être respectée tant que le Saint-Siège, à la demande d'un des intéressés, ne l'aura pas condamnée.

C'est à une situation de ce genre que se rapporte le passage du *Memento* de M. Deshayes, art. 1722, et la phrase citée de l'*Ami du Clergé*.

Ajoutons que M. Pillet *(Jus canonicum*, n. 1518), Santi *(Prælectiones*, lib. III, tit. 28, n. 5), De Angelis *(Prælectiones*, lib. III, tit. 28, n. 3), Lombardi *(Juris can. priv.*, tit. II, p. 345), De Luca *(De Rebus*, n. 386), De Brabandere-Van Coillie *(Juris canonici*, t. II, n. 755), tous auteurs contemporains, ne font aucune mention du droit des héritiers à choisir la sépulture aux lieu et place du défunt, sinon pour les impubères.

Après ces explications générales, chacun comprendra que, pour le cas qui nous est proposé, nous déclarions notre incompétence, vu que nous n'avons pas tous les éléments de solution sous les yeux.

Toutefois, de ce qu'on nous dit nous pouvons conclure : 1º que l'élection de sépulture faite par les parents est nulle devant le droit commun, qui est en faveur de l'église paroissiale de St-S., et que le curé de St-D. n'ayant aucun titre pour faire la sépulture, n'en a aucun pour toucher les honoraires ;

2º Que le curé de St-D. pourrait peut-être avoir des droits ; mais il faudrait prouver ou que la défunte a demandé à être inhumée au domicile de ses parents, ou que le tarif diocésain reconnaît aux parents le droit de faire élection de sépulture à la place des défunts. La preuve que nous demandons incombe à qui allègue les faits.

Q. — Est-il permis à un prêtre, en tant que confesseur, qu'il soit vicaire ou curé, de renvoyer à une date ultérieure un pénitent mal disposé, ou simplement occasionnaire invétéré, qui se présente pour la confession annuelle ?

N'est-il pas à craindre que cette épreuve ne lui sera pas profitable, et si on peut le croire momentanément bien disposé, ne vaut-il pas mieux lui faire faire ses Pâques au temps pascal comme aux autres ?

R. — S'il est bien disposé au moment où il se confesse, ou si on peut arriver à le bien disposer, il faut l'absoudre pour lui faire accomplir le devoir pascal.

Si c'était possible, on ferait bien de lui différer quelques jours seulement l'absolution, pour qu'il la reçoive mieux préparé encore.

LITURGIE

Q. — 1º J'ai été surpris de vous voir dire, à la page 815 de 1902, que dans les paroisses où saint Jean-Baptiste est patron, on devait, l'année dernière, le 29 juin, faire la solennité de saint Jean-Baptiste et renvoyer au dimanche suivant la solennité moins digne de saint Pierre et de saint Paul. Dans les décrets qui traitent de la translation de la solennité, il est question des fêtes qui tombent *infra hebdomadam*, mais non de celles qui tombent un dimanche. A mon humble avis, la solennité de saint Pierre et de saint Paul devait être supprimée dans ces paroisses.

2º Dans notre diocèse, saint Jean-Baptiste est patron, et, d'après la coutume, on en fait la solennité le dimanche suivant dans toutes les paroisses, même dans celles qui ont un patron particulier. Que pensez-vous de cette coutume qui date probablement de l'époque où le diocèse a été rétabli, en 1826 ?

3º Plusieurs auteurs, Bernard, Gasparri *(De Euch.*, 878), soutiennent que les messes quotiennes *de Requie* sont prohibées « a vigilia Nativ. usque ad oct. Epiph. inclusive. » Pour les deux octaves, il n'y a pas de doute ; mais depuis la Circoncision jusqu'à la vigile de l'Epiphanie, ne peut-on pas user du privilège de chanter la messe *de Requie* un jour de fête double ?

R. — Ad I. Vous n'êtes pas le seul qui soyez surpris qu'on fasse la solennité de saint Jean-Baptiste à l'incidence de la saint Pierre. Votre réflexion nous a été faite bien des fois. Cependant notre solution est exacte, puisqu'elle repose sur les décrets, comme nous l'avons prouvé en son lieu.

Vous ajoutez que les décrets traitant de la translation de la solennité externe, ne parlent

point des fêtes tombant le dimanche. C'est une erreur; le décret 3754, ad 3, mentionne expressément le fait. Toutefois, nous avouerons que sans le décret 4040, visant le cas absolument exceptionnel dont vous parlez et non compris dans le décret général, nous aurions quelque peu hésité, et la préférence est donnée à saint Jean, comme plus digne, uniquement parce qu'il s'agit d'une fête solennelle de l'Eglise universelle. La solennité du Sacré-Cœur, titre d'église, même avec un indult permettant de la célébrer le dimanche, aurait, comme fête locale, cédé le pas à la solennité de saint Pierre, et n'aurait eu lieu que le dimanche suivant.

Ad II. La coutume de célébrer la solennité du patron du diocèse dans les paroisses qui ont un patron particulier est un abus, et l'évêque ne peut conserver l'usage. C'est ce que déclarent les décrets n^{os} 3444 et 3469, ad 1. Cependant, comme il s'agit d'un usage général dans le diocèse, l'uniformité à conserver demande que les prêtres n'y touchent qu'après avis de l'évêque, qui est juge des précautions et des ménagements à prendre pour aboutir prudemment.

Ad III. Si les auteurs que vous citez visent, comme je le crois, les messes basses de *Requiem*, ils sont dans le vrai. Mais s'il s'agit de messes quotiennes *de Requie* chantées, on peut user de l'indult permettant au diocèse le chant des messes de morts dans les doubles. C'est ce que déclare un décret précisément pour les jours allant du 2 janvier à la Vigile de l'Epiphanie inclusivement. (S. R. C., n. 3049, ad 2).

Q. — 1° Dans le n° du 16 octobre 1902, page 942, il est dit que le bineur ne doit pas purifier le calice immédiatement après la communion, mais qu'il attend pour cela après le dernier évangile, parce que quelques gouttes du Précieux Sang peuvent descendre au fond du calice. Alors il les prend derechef, se gardant bien d'y manquer, parce que le sacrifice persévère moralement et que les espèces du vin restant encore, il doit de précepte divin le compléter.

N'est-ce pas la condamnation de la méthode imposée dans un numéro antérieur, où le célébrant, retrouvant après la communion des fidèles des gouttelettes de vin consacré au fond du calice, ne doit pas les prendre, mais y mêler le vin de la première ablution?

2° Que penser de l'usage d'après lequel les assistants ou le chœur, etc., répondent *Amen* au signe de croix? V. g. le président : « *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* ; » les assistants : « *Amen.* »

Est-ce conforme aux règles liturgiques?

R. — Ad I. Un peu de réflexion, et vous verrez qu'il n'y a pas de contradiction.

Dans les deux cas, les gouttelettes du Précieux Sang sont prises par le célébrant, mais le mode est différent. Dans un cas, il les prend avec les ablutions ; dans l'autre, non. Pourquoi? — Parce que cette dernière fois il a une autre messe à célébrer ce jour-là.

Ad II. L'usage de laisser répondre *Amen* par le chœur après qu'un autre membre de l'assemblée, v. g. le président, a dit : *In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*, en faisant le signe de la croix, n'est pas *en soi* condamné par les Rubriques. Nous en avons la preuve dans la bénédiction de la première pierre d'une église. Le célébrant traçant la croix sur toutes les faces de la pierre dit à chaque fois : *In nomine Pa†tris, et Fi†lii, et Spiritus† Sancti*. Et le chœur répond : *Amen*. (Rituel, tit. VIII, chap. XXVI, n. 6). Mais on n'est pas toujours libre pour cela d'agir ainsi. En commençant la messe, par exemple, le prêtre doit ajouter lui-même le mot *Amen* au signe de croix qu'il fait, et ne pas le laisser dire par le servant. (*Ritus serv.*, tit. III, n. 4).

Il faut donc, en pratique, s'en tenir à la Rubrique, et à son défaut à l'usage.

Q. — Un prêtre, en célébrant la messe un jour de première communion, s'aperçoit tout à coup, après la consécration du pain, en faisant l'élévation de la sainte hostie, qu'il a oublié d'apporter sur l'autel le ciboire qu'il avait préparé et qui est resté à la sacristie.

Pourrait-il dans ce cas se le faire apporter immédiatement, et faire une nouvelle consécration de pain avant la consécration du vin? Cette nouvelle consécration serait-elle valide et licite au moins dans certaines circonstances?

R. — Quand un prêtre a validement fait la consécration du pain, il lui est interdit à la même messe, sous peine de faute grave, de faire une nouvelle consécration d'hosties, laissées par oubli à la sacristie et nécessaires, cependant, pour communier les enfants au jour même de leur première communion. Il ne pourrait consacrer de nouveau qu'en disant une seconde messe, selon que le permet l'Eglise, quand il y a une raison suffisante et qu'il n'y a pas d'autre prêtre libre.

Sans doute, la seconde consécration serait valide, mais elle serait toujours gravement illicite. Aussi ce prêtre ne peut en ce cas que terminer sa messe, à voix basse, et en dire une seconde pour permettre aux enfants de faire leur première communion.

Q. — 1° Pourquoi, à l'office de sainte Agathe, de sainte Agnès, dit-on à matines les psaumes d'un martyr et non les psaumes d'une vierge?

2° Dans un séminaire où les professeurs confessent dans leurs chambres, peuvent-ils se dispenser de prendre le surplis?

3° Appelé quelquefois à dire la messe dans une communauté, j'éprouve quelque difficulté à ouvrir la porte du tabernacle. Jusqu'ici la sacristine a donné un tour de clef avant la messe. Peut-elle le faire ou que dois-je faire moi-même?

R. — Ad I. Les offices de sainte Agathe et de sainte Agnès, vierges martyres, ont à matines les psaumes du commun des martyrs et non ceux du commun des vierges, parce que celui-ci n'existait pas encore quand on commença de les honorer, et que du reste les psaumes des martyrs leur convenaient parfaitement en raison de leur mort violente. Alors, par respect de la tradition, à l'époque de la formation du commun des vierges, on ne

changea rien à l'arrangement primitif de ces fêtes si anciennes et si populaires, et c'est ce qui explique l'office singulier de ces saintes.

Ad II. Nous croyons que l'on peut, quand on n'est pas à l'église, confesser sans surplis et sans étole. C'est l'enseignement commun des auteurs, ainsi que la pratique ordinaire ; et Rome, dans ses réponses à diverses consultations soit sur l'étole, soit sur le surplis du confesseur, dit simplement : « *In ecclesia* servetur Rituale Romanum » (7 juil. 1877, n. 3426, ad 4) ; et encore : « Conveniens est ut *in ecclesia*, adhibeatur stola, juxta S. R. C. decreta » (31 août 1867, n. 3158, ad 2) ; ou bien : « *Servetur Rituale Romanum.* » (7 déc. 1844, n. 2883, ad 2 ; 23 mars 1882, n. 3542, ad 3).

Toutefois, il est clair qu'on donnerait, aux laïques surtout, une plus haute idée du sacrement qu'ils demandent à recevoir, en l'entourant de la solennité ordinaire qui lui convient et que désire l'Eglise ; on devrait même avoir le surplis et l'étole, si les statuts le demandent.

Ad III. Nous n'oserions pas condamner une religieuse qui, *avant la messe*, mettrait la clef à la porte du tabernacle, quoique nous conseillions de la déposer seulement sur l'autel. Mais pourquoi lui permettre de l'ouvrir ? Le prêtre, *avant la messe*, ne peut-il faire ce que ferait la religieuse tous les jours ? Donc, qu'il le fasse.

Q. — 1° Je vous serais infiniment reconnaissant si vous aviez la bonté de donner *in extenso* le décret général du 5 juin 1899, concernant les titulaires.

2° La fête du titulaire empêche-t-elle, au jour de son incidence, une messe de *Requiem, corpore præsente?* Elle est, en son jour, célébrée solennellement, et la solennité n'est pas renvoyée au dimanche suivant.

3° Dans les paroisses où la fête du Patron local est célébrée avec messe chantée et concours du peuple, au jour de son incidence (et cependant la solennité est transférée au dimanche suivant, comme le veulent les règles liturgiques), est-il permis en ce jour d'incidence de célébrer une messe de *Requiem, corpore præsente?*

4° A une messe chantée devant le Saint-Sacrement exposé, si le prône a lieu, faut-il couvrir le Saint-Sacrement pendant le prône ? A qui à mettre le voile ? Le Maître des cérémonies pourrait-il être chargé de ce soin ?

R. — Ad I. Voir *Ami*, 1900, p. 502.

Ad II. La fête du titulaire principal, étant célébrée avec les offices chantés à son incidence pendant la semaine, quand il n'y a pas renvoi de la solennité au dimanche suivant, empêche certainement les messes de morts, *etiam corpore præsente*. Cela ressort d'un décret rendu pour Carcassonne :

...Juxta decreta S. R. C. licet Missam exequialem, corpore præsente, canere illa die infra hebdomadam qua celebratur officium festorum Epiphaniæ Domini, Corporis Christi, SS. Apostolorum Petri et Pauli, atque Conceptionis Immaculatæ B. M. V., non autem Dominica in quam solemnitas transfertur.

Num prædicta decreta applicanda sint et intelligantur etiam de festis suppressis, quorum solemnitas non transfertur in Dominicam sequentem, scilicet Nativitatis S. Joannis Baptistæ et *Titularis ecclesiæ*, quibus adjungi debent festa Annuntiationis B. M. V. et S. Joseph ejus sponsi, quæ ad ritum dupl. 1 cl. elevata fuerint ?

Resp. *Negative.* (S. R. C., 16 nov. 1898, n. 4003, quæst. 1ª, ad 2).

On doit même suivre cette règle, lorsque les dites fêtes se célèbrent en semaine sans le concours du peuple. (*Ibid.*, ad 3).

Ad III. Dans les pays où la fête du Patron local se célèbre à l'incidence avec les offices du jour et concours du peuple, mais sans préjudice du renvoi de la solennité, que faire ? Si la solennité renvoyée n'est plus célébrée le dimanche par le peuple, nous pensons que c'est à l'incidence encore, cette fois, qu'on devra omettre les messes de morts, même le corps présent, parce que le décret du 2 déc. 1891, n. 3755, ad 1, admet exceptionnellement la messe de *Requiem* le dimanche où est renvoyée la solennité, *quand elle n'est pas célébrée par le peuple*. Si au contraire elle est encore célébrée par le peuple le dimanche, c'est le dimanche seulement, d'après la règle générale, que la messe de *Requiem* sera empêchée.

Ad IV. On doit, à la messe dite devant le Saint-Sacrement, placer un voile devant l'ostensoir pendant le prône ou le sermon (S. R. C., 10 mai 1890, n. 3728, ad 2), et le Maître des cérémonies peut se charger de ce soin, aussi bien qu'un autre. Les Cérémoniaux sont muets sous ce rapport.

Q. — Quelle est au chœur la place de la stalle réservée au curé ? Est-ce la plus rapprochée de l'autel ou de la table de communion ? Est-ce du côté de l'évangile ou du côté de l'épître ?

R. — En fait, le placement de la stalle du curé varie avec les églises, et on lui donne la place d'honneur suivant que le permet la disposition du chœur.

Mais en droit, le Cérémonial, sauf le cas où le trône de l'évêque est au fond du chœur et fait face à l'autel, ne suppose jamais que les plus dignes soient les plus éloignés de l'autel. Au contraire ce sont les plus dignes qui sont les plus voisins de l'autel, et l'on n'y voit jamais figurer les derniers du chapitre, quand le trône de l'évêque est placé au côté de l'évangile. (*Cærem. Episc.*, liv. I, chap. 13, n. 1 et 2 ; S. R. C., 15 mars 1608, n. 248, ad 12 ; 19 juin 1877, n. 3422, ad 1).

On ne peut donc dire, avec quelques maîtres de cérémonies, que chaque église est libre d'agir comme il lui plaît, et qu'elle n'est liée par aucune loi. On peut voir, dit Le Vavasseur, la réfutation de cette théorie dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, tom. XIV, page 261 et suiv.

Aussi, Mgr Martinucci déclarant à son tour que dans les églises ordinaires les plus dignes sont toujours les plus près de l'autel et que le côté de l'évangile est le premier, notre conclusion sera que la place régulière de la stalle du curé est au

côté de l'évangile près de l'autel, toutes les fois que la disposition des lieux le permettra.

Q. — Je copie la réponse suivante, en date du 23 décembre 1902, donnée à un supérieur de Séminaire par l'archevêché de Cambrai : « En février 1901, nous avons demandé le renouvellement de l'indult qui permettait à Mgr l'Archevêque d'autoriser la récitation du bréviaire à 2 heures. Après une quinzaine de jours, notre agent nous a répondu : « Le renouvellement de la faculté pour Sa Grandeur de permettre l'anticipation de Matines à 2 heures de l'après-midi, n'est plus nécessaire. En vertu d'une nouvelle *praxis* de la S. Congrégation des Rites, tous les prêtres sont autorisés à faire ladite anticipation, qu'elle soit motivée ou non. Si, au contraire, on désirait l'anticipation pour *une heure* de l'après-midi, alors il serait nécessaire de recourir à Rome, *in singulis casibus*. »

« Connaissant notre agent, nous avons tous été convaincus que c'est bien comme cela que les choses se passent maintenant, et nous disons à tous ceux qui s'en informent que c'est la règle à Rome. »

Comme à la suite de la précédente communication, venue à la connaissance de plusieurs Supérieurs de Séminaires, on enseigne ouvertement aux élèves que la récitation de Matines à 2 heures est maintenant de droit commun, je me permets de vous demander, après cela, s'il est nécessaire de maintenir dans l'Ordo le tableau horaire habituel de l'anticipation de Matines la veille ?

R. — Nous ne croyons pas que les rédacteurs d'Ordos puissent s'autoriser d'une réponse qui n'a pas de caractère *officiel*, pour se dispenser de maintenir dans l'Ordo le tableau horaire accoutumé de l'anticipation de Matines la veille au soir.

Il n'y a qu'une lettre émanant de la Congrégation elle-même, qui serait de nature à modifier le décret existant et réglant aujourd'hui *officiellement* cette anticipation (n. 3391).

De plus, sans suspecter aucunement la bonne foi de l'agent qui a cru en répondant de la sorte interpréter justement la pensée de la Congrégation, nous doutons qu'il soit dans le vrai. Mgr l'évêque de Châlons, avisant Rome de certains bruits qui couraient au sujet de l'anticipation du Bréviaire à 2 heures, reçut en novembre 1901, et par conséquent postérieurement à la lettre de l'agent, la réponse suivante : « Nulla item decisio prolata fuit quoad privatam recitationem Matutini cum Laudibus pridie ab hora secunda anticipandam. » Nous-même, quelques semaines avant, nous recevions de l'Académie Liturgique, qui s'était informée près de la Secrétairerie des Rites, la même réponse.

C'est donc toujours jusqu'ici le décret de 1876 qui fait loi, et qu'il faut suivre.

Q. — Comment l'*Ami* a-t-il des doutes sur les leçons du 1er Nocturne, à la fête de saint Hilaire et de saint Basile, quand le décret n. 3607, ad 6, et le Bréviaire, édition typique, sont si formels ?

R. — Notre correspondant s'est trompé sur le point précis qui fait l'objet de notre doute. Nous avons cité dans l'article consacré aux leçons des Docteurs, pag. 1120, les deux références qu'il cite. Mais nous n'y voyons pas pour cela quelles leçons on devrait dire, *Sapientiam* ou *Fidelis*, dans le cas où ces fêtes seraient transférées dans un jour qui n'a pas d'Ecriture Sainte. Voilà pourquoi nous disons encore : « A la Congrégation de se prononcer. »

Q. — A Noël, peut-on commencer la messe de minuit avant minuit ?

R. — Nous allons donner une décision absolument certaine et appuyée par les décrets.

D'abord, il n'est pas douteux que la règle ordonne de ne commencer la messe de minuit qu'à minuit sonné. Dans le Missel, on lit en effet à propos des trois messes de Noël : « *Prima dicitur post mediam noctem, finito* Te Deum laudamus *in Matutino* » (Tit. xv, n. 4) ; et au Bréviaire, à la suite de Matines, on lit également : « *Dicto* Benedicamus Domino, *celebratur Prima Missa post mediam noctem.* »

Mais la coutume n'a-t-elle pas prévalu au moins dans bien des diocèses de France ? — Cela peut être vrai, mais ne suffit pas. Pour être régulière, il faut que cette coutume soit légitime, et dès lors approuvée, sinon formellement, du moins tacitement, par le législateur.

Or : 1° S. Pie V, qui a porté la loi, déclare positivement proscrire d'avance toute coutume contraire qui tenterait de s'introduire ; 2° la Congrégation qui a mission d'interpréter la loi déclare à son tour que commencer la messe avant minuit est un abus à supprimer et qu'il faut observer les Rubriques : « *Serventur Rubricæ et contrarios abusus esse tollendos.* » (S. R. C., 11 mai 1878, n. 3448, ad 15).

Donc, il faudrait un indult pour suivre l'usage en question et commencer avant minuit.

Q. — 1° Dans ma paroisse natale, le prêtre, pour chanter le *Subvenite*, se tourne vers l'autel. Dans celle où je suis vicaire depuis peu, M. le curé se tourne vers le défunt. J'ai consulté à ce sujet mes deux auteurs de liturgie, le Missel, le Recueil de chants des morts, mais en vain. Qui dois-je imiter ?

2° Est-il convenable de mettre sur l'autel, pendant la bénédiction du Saint-Sacrement, une toile cirée, assez bien proportionnée d'ailleurs pour qu'elle ne dépasse pas sur les bords, afin d'éviter les taches de cire et autres qui ont vite mis la nappe hors d'usage ? On met toujours le thabor.

R. — Ad I. Il n'y a rien de précis dans les livres liturgiques touchant l'attitude du prêtre pendant le chant du *Subvenite ;* mais si l'on tient compte de ce qui est marqué pour l'enterrement des enfants, on arrive aux conclusions suivantes :

Si le *Subvenite* est immédiatement suivi de l'absoute, la croix restant à la tête du défunt, il est naturel qu'alors, comme aux obsèques des enfants pour le psaume *Domini est terra,* le prêtre soit tourné du côté du cercueil.

Mais si le *Subvenite* doit être suivi de l'office des morts ou de la messe, la croix ne restant plus à la tête du défunt, rien ne s'oppose plus à ce